Die Aufnahme der Politik des Aristoteles und die naturrechtliche Begründung des Staates durch Thomas von Aquino

Vorgelegt als
Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philologisch-Historischen Abteilung
der Philosophischen Fakultät
der Universität Basel

von

Werner Gebauer
aus Wigandsthal

Stuttgart 1936

Genehmigt von der philologisch-historischen
Abteilung der philosophischen Fakultät
auf Antrag der Herren Professoren
Dr. Salin und Ritschl

Basel, den 1. Juli 1930

Prof. Dr. Kurt Latte
Dekan

Die Dissertation erscheint gleichzeitig in der Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Band XXIX, Jahrgang 1936, Nr. 2.

Meiner Mutter

Inhalt

Seite

Einleitung 5

1. Polis und Civitas 12

2. Die „staatliche“ und die „soziale“ Natur des Menschen 18

3. Die Begründung des „Staates“ bei Thomas von Aquino 20

Literatur 29

Die Aufnahme der Politik des Aristoteles und die naturrechtliche Begründung des Staates durch Thomas von Aquino.

Von

Werner Gebauer.

Die Kenntnis aristotelischer Schriften im Mittelalter setzt nicht erst mit Thomas von Aquino ein. Lange vor ihm — schon bald nach den ersten abendländisch-christlichen Vorstößen in den islamischen Raum — beginnen vom arabischen Spanien her geistige Strömungen in entgegengesetzter Richtung zu fließen[1]). Bereits um die Wende vom 12. zum 13. Jhd. hatte sich der Geist morgenländisch-aristotelischer Gelehrsamkeit in Paris, der damaligen Hauptstadt abendländisch-christlicher Theologie, fest eingenistet. Der Bedrohung des alten Glaubens durch die neue Vernunft mußte bald mit den strengsten Verboten der von den Arabern bearbeiteten Schriften des Aristoteles begegnet werden[2]).

Den drohenden Zerfall des christlichen Reiches in Lehre und Leben, in Vernunft und Glauben zu hindern, erwuchsen der Kirche die nötigen Kräfte in den neugegründeten Orden des Franziskus und Dominikus[3]). Wiewohl beider Werk nur einem Ziele diente[4]), war besondere Aufgabe der Franziskaner doch mehr die Versöhnung von Lehre und Leben im liebenden Wirken des Einzelnen auf den Nächsten, Ziel der Dominikaner dagegen die Einung

1) Jourdain, Forschungen über Alter und Ursprung der lateinischen Übersetzungen des Aristoteles, aus dem Französischen übersetzt von Adolf Stahr, Halle 1831, S. 79 ff.

2) Math. Schneid, Aristoteles in der Scholastik, Eichstätt 1875, S. 16 ff.

3) Ebenda S. 24 ff.

4) Dell' un dirò, perocchè d'ambo e due
Si dice l'un pregiando, qual ch'uom prende,
Perchè ad un fine fur l'opere sue.
Dante, Paradiso XI, 40—42.

von Vernunft und Glauben im Kampf mit den Irrlehren von Heiden und Ketzern. Sie drangen in die Pariser Hochschule ein und erstritten dort durch ihre Lehrer Albertus Magnus und dessen bald selber zum Meister herangereiften Schüler Thomas von Aquino noch vor der Mitte des 13. Jhds. die geistige Führung. Ihren Kampfwillen verrät oft schon äußerlich das „contra" in den Überschriften ihrer Werke[1]), — mit denen sie aber nicht bloße Streitsätze einer bestimmten Schule, sondern den Bestand der christlichen Lehre überhaupt gegen die Vorstöße einer wiedererstarkten heidnischen Philosophie zu wahren hatten[2]). Diesen Kampf mit dem äußeren Feind hat die Nachwelt vor allem anderen Wirken des Thomas, das stiller in die Geschichte einging, gepriesen. Bald stellen die Maler ihn als den Sieger dar: thronend, mit einem aufgeschlagenen Buch auf den Knien, und ihm zu Füßen niedergeworfen Averroes.

Nicht nur von dieser Seite her aber sah die Kirche im Jahrhundert des endenden Mittelalters ihren Bestand bedroht. Nicht allein wiedererstarkte heidnische Lehren rüttelten an ihren Grundlagen, sondern — viel schwerer greifbar — auch neue Menschen, welche die Natur, fast ein Jahrtausend gebändigt, aus dem Schoße der abendländischen Christenheit selber hervorbrechen ließ.

1) Die Summa Philosophica des jungen Thomas von Aquino führt noch den Titel De veritate catholicae fidei contra gentiles. Von den übrigen Werken dieser Art sind zu nennen: Contra impugnantes Dei cultum et religionem, Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu, Contra errores Graecorum, De unitate intellectus contra Averroistas, De aeternitate mundi contra murmurantes.

2) „Wenn man von religiöser Aufklärung, von einem wirklichen ernsten Gegensatz zu den Grundanschauungen des Christentums in der mittelalterlichen Wissenschaft reden kann und will, dann ist dies eine gewaltige geistige Bewegung, . . . nämlich der den Naturalismus und Rationalismus der aristotelischen, arabisch-jüdischen Philosophie im weitesten Umfange in sich aufnehmende lateinische Averroismus, wie er hauptsächlich innerhalb der Artistenfakultät der Pariser Universität im 13. Jhd. vertreten wurde und trotz kirchlicher Verurteilungen durch das ganze spätere Mittelalter, in Italien bis an die Schwelle der Neuzeit weiterlebte und weiterwirkte" (Martin Grabmann, Der lateinische Averroismus des 13. Jhds. und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Abteilung, Jahrgang 1931, Heft 2, München 1931, S. 4).

Jacob Burckhardt begreift Friedrich II. und Ezzelino da Romano als „Vorbild“ und „Beispiel“ für die kommende Zeit der Tyrannenstaaten. Es soll sogar keiner der Späteren den Ezzelino an „Kolossalität des Verbrechens“ irgendwie erreicht haben. „Umsonst stellte in einer solchen Zeit“ — wird weiter besonders betont — „S. Thomas von Aquino, der geborene Untertan Friedrichs, die Theorie einer konstitutionellen Herrschaft auf“. Es ist hier nicht entscheidend, ob man bei Thomas von einer Theorie der konstitutionellen Herrschaft im heutigen Sinne wirklich sprechen darf. Daß aber Burckhardt einen Zusammenhang zwischen Thomas auf der einen und Friedrich-Ezzelino auf der anderen Seite wirklich sah, beweist der Nachsatz: „Dergleichen verhallte in den Hörsälen, und Friedrich und Ezzelino waren und blieben für Italien die größten politischen Erscheinungen des 13. Jahrhunderts“ [1]).

Dennoch ist es Thomas von Aquino gelungen, die schon auseinanderstrebenden geistigen Kräfte des endenden Mittelalters im Bau seiner Werke noch einmal zu binden. Was einzeln schon kraftlos war, ja zerstörend wirkte, gewinnt durch ihn wieder sein Zumaß und seine das Ganze erhaltende Kraft. Man kann wohl sagen, er habe es verstanden, das „gesamte überkommene Geistesgut in christlichem Sinn zu einem harmonischen Ganzen zu vereinigen“ [2]). Wenn aber Thomas den Satz des Aristoteles „sapientis est ordinare“ auch auf sich selber bezieht [3]), so bleibt doch zu bedenken, daß ihm dieses ordinare „nicht ganz wenig bedeutet: er setzt es mit Lenken gleich“ [4]). Sein Wille ist also weniger, das „überkommene Geistesgut“, als vielmehr wirkliche Verhältnisse (res) zu ordnen — und nicht so sehr im Sinne von „vereinigen“ wie von lenken (gubernare) — und nicht nur zu einem „harmonischen Ganzen“ sondern ad finem . . . Das harmonische Ganze von Aufbau und Fügung in seinen Werken ist eine be-

1) Vgl. das erste Kapitel (Einleitung) des ersten Abschnitts (Der Staat als Kunstwerk) seiner Kultur der Renaissance in Italien.

2) Otto Schilling, Die Staats- und Soziallehre des heiligen Thomas von Aquin, München 1930, S. 1.

3) Summa contra gentiles lib. I, cap. 1.

4) Wolfram v. d. Steinen, Vom heiligen Geist des Mittelalters, Breslau 1926, S. 60.

sondere, nicht aber wesentliche Gabe dieses lateinisch schreibenden Meisters im Vergleich zu der ganz anderen Werkform seines griechischen Vorbildes Aristoteles.

Unzweifelhaft hat der Begriff gubernare bei Thomas über den ursprünglich zugrunde liegenden Sinn von lenken hinaus auch noch den Sinn von herrschen. Doch ist dies nicht so zu verstehen, als habe dieser heilige und gelehrte Mann, von dem sein Schüler Ptolemäus von Lucca berichtet: „Sicque suos actus in Divino mancipabat obsequio, ut nihil jam in hoc Mundo haberet de Mundo“ [1]), irgend je verfügend in den Ablauf des äußeren Geschehens eingegriffen. „Der Waffenlärm der Zeit dringt nur wie von weitem in seine Erörterungen“ [2]). Selbst sein Aufenthalt am päpstlichen Hofe in Orvieto zwischen 1261 und 1264 und Viterbo von 1267 bis 1268 [3]) bietet keinen Anhalt für eine solche Vermutung. Als Sproß sizilischen Adels, ja seinem Geblüt nach selber der staufischen „neuen Züchtung“ entstammend [4]), ist er gleichwohl schon früh dem Bereiche staatlicher Gewalt entwichen — nicht nur von der Seite Friedrichs II., sondern auch später, da er das Angebot hoher kirchlicher Stellung ausschlug [5]).

Wie aber Augustinus, ohne je Träger eines staatlichen Amtes gewesen zu sein, fast ein Jahrtausend politischer Geschichte rein durch die Macht seiner Lehren bestimmen konnte [6]), so steht auch Thomas von Aquino am Beginn einer neuen Reihe politischer Gedanken und historischer Wirkungen.

---

1) Muratori, Rerum italicarum scriptores, Mediolani MDCCXXVII, col. 1152.

2) Clemens Baeumker, Die christliche Philosophie des Mittelalters (Allgemeine Geschichte der Philosophie. Die Kultur der Gegenwart Teil I, Abteilung V, Leipzig-Berlin 1913, S. 402 ff.).

3) Vgl. Martin Grabmann, Thomas von Aquin, München 1935, S. 17 f.

4) Thomas von Aquino war durch seine Mutter Theodora, geborene Gräfin von Theate, ein Großneffe Barbarossas.

5) Martin Grabmann a. a. O. S. 12. Man ziehe überhaupt diese verläßliche „Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt“ zu Rate. Belletristisch interessanter, aber auch fragwürdiger ist von den neueren kurzen Darstellungen die von Gilbert Keith Chesterton (Der heilige Thomas von Aquin, deutsch von Elisabeth Kaufmann, Salzburg-Leipzig [1935], englische Ausgabe London 1933).

6) Ernst Bernheim, Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtschreibung I, Tübingen 1918.

Otto v. Gierke hat als erster die Bedeutung der politischen Lehren des Thomas von Aquino für die „Geschichte der Genesis des naturrechtlichen Gedankengebäudes" um die Mitte des 13. Jhds. erkannt. Er läßt „die Wiederbelebung der antiken Staatsphilosophie und vor allem der zum unumstößlichen Kanon erhobenen Politik des Aristoteles ... von vornherein jedenfalls für die wissenschaftliche Form der gesammten Lehre maßgebend" sein [1]). Nicht nur formal gemeint aber ist es, wenn Gierke weiter behauptet, es offenbare sich „in der Hülle des mittelalterlichen Systems ein unaufhaltsam wachsender antikmoderner Kern, welcher allmählich seiner Hülle alle lebenskräftigen Bestandteile entzieht und endlich dieselbe sprengt", insbesondere habe die „aristotelisch-scholastische Philosophie" dieser Bewegung neue Kräfte zugeführt, „sodaß selbst Thomas von Aquino an solcher Auflösung und Neubildung unbewußt mitarbeitet" [2]). Verbreitet wurde dieses Urteil noch in der Form, daß Thomas von Augustinus zuviel preisgegeben, sich sogar, zwar unausgesprochen, in vielem gegen ihn gewandt habe, — um wiederum von Aristoteles zuviel aufzunehmen [3]). Doch wird auch die Meinung vertreten, daß einfach die „Übereinstimmung" zwischen Aristoteles und Augustinus „Thomas von Aquino herzustellen sich befliß" [4]).

Andere wieder haben sich verleiten lassen, aus verschiedenen Werken des Thomas die staatlich bedeutsam erscheinenden Stellen herauszuziehen und eine „Staatslehre des Thomas von Aquino" daraus aufzubauen. Man entriß damit die einzelnen Gedanken ihrem jeweils bestimmten Zusammenhang, um sie nach einem anderen, meist wesensfremden Grundsatz wieder zusammenzustellen. Da sich aber Lehren nicht ohne Rücksicht auf das

1) Otto v. Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht III: Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland, Berlin 1881, S. 511.

2) Otto v. Gierke, a. a. O. S. 512 f.

3) Über den Streit zwischen dem bei den Franziskanern vorherrschenden Augustinismus mit seiner Vorliebe für Platon und dem auf Aristoteles sich stützenden Thomismus, der unter den Dominikanern entstand, unterrichtet eingehend Pierre Mandonnet (Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIème Siècle, Louvain 1911).

4) Fritz Kern, Humana Civilitas, Leipzig 1913, S. 3.

Ganze, dem sie entstammen, beliebig neu ordnen oder vergleichen lassen, ohne ihre ursprüngliche Bedeutung zu wandeln, so konnte einer in der „thomistischen Staatslehre“ eine „bisweilen ganz modern anmutende Schöpfung“ [1]) sehen, ein anderer wieder „die thomistische Auffassung der Elemente des Staatsbegriffs als mangelhaft“ bezeichnen [2]).

Angesichts einer solchen Anarchie der Verfahren und Meinungen drängt sich die Frage auf, welche politischen Lehrsätze des Aristoteles Thomas von Aquino wirklich übernommen hat, und weiter, welche Bedeutung die übernommenen durch den neuen Zusammenhang, in welchen sie gestellt worden sind, erhalten haben. Voraussetzung dafür ist jedenfalls ein genauer Vergleich der einzelnen Lehrsätze, ja Begriffe der „Politik“ des Aristoteles, soweit sie sich bei Thomas wiederfinden, mit den entsprechenden Stellen in seinen eigenen Schriften.

Die umfangreichste politische Schrift des Thomas würde sein Kommentar zur „Politik“ des Aristoteles sein, wenn man darin mehr als den Versuch, die aristotelischen Gedankengänge auseinanderzusetzen, sehen könnte. Eine begründete Aussonderung derjenigen Teile, die auch für seine eigenen Anschauungen verbindlich wären, ist aber noch nicht unternommen worden und dürfte auch auf erhebliche Schwierigkeiten stoßen [3]). Der Maßstab

1) So Constantin Sauter in der Einführung zu seiner Übersetzung von Dantes „Monarchie“ (Freiburg i. Br. 1913, S. 40) oder R. v. Ihering, wenn er ausruft: „Staunend frage ich mich, wie war es möglich, daß solche Wahrheiten, nachdem sie einmal ausgesprochen waren, bei unserer protestantischen Wissenschaft so gänzlich in Vergessenheit geraten konnten? Welche Irrwege hätte sie sich ersparen können, wenn sie dieselben beherzigt hätte! Ich meinerseits hätte vielleicht mein ganzes Buch nicht geschrieben, wenn ich sie gekannt hätte, denn die Grundgedanken, um die es mir zu tun war, finden sich schon bei jenem gewaltigen Denker in vollendeter Klarheit und prägnantester Form ausgesprochen.“ [(Der Zweck im Recht, 2. Aufl., S. 161 f.)

2) So Josef Vilmain, der die „Staatslehre“ des Thomas als „überwundener Standpunkt“ kennzeichnet (Die Staatslehre des Thomas von Aquino im Lichte moderner politisch-juristischer Staatsauffassung, Leipzig 1910, S. 24, 146).

3) Die Ansicht, daß Thomas von Aquino die Werke des Aristoteles „objektiv“ kommentiert habe, vertritt schon Math. Schneid (a. a. O. S. 70 ff.) gegenüber J. J. Baumann (Die Staatslehre des heil. Thomas von Aquino Leipzig 1873).

dafür müßte jedenfalls den anderen Werken, besonders der Schrift De regimine principum[1]), worin er seine eigenen politischen Lehrsätze im Zusammenhang darzustellen begonnen hat[2]), erst entnommen werden.

Sonst finden sich politische Hinweise noch verstreut in den übrigen Schriften, jedoch in vorwiegend theologischem Zusammenhang und als eigene Anschauung des Thomas vielfach durch den Zusatz „ut ait Aristoteles" unsicher gemacht. Zum Vergleich mit der „Politik" des Aristoteles taugt also von den Schriften des Thomas am meisten die kleine De regimine principum. Dieser Vergleich wird dann auch erweisen, daß Thomas durchaus nicht „unbedenklich eine Staatslehre als die seinige annimmt, die auf grundverschiedenen geschichtlichen Verhältnissen ruht, daß er das ihn umgebende Mittelalter entweder gar nicht beachtet oder es mit den Augen einer früheren Zeit ansieht, in die Begriffe einer vergangenen Welt zwängt" [3]).

Nicht ohne Grund hat Dante gerade Thomas von Aquino die nicht für seine Zeit nur geltenden Verse in den Mund gelegt[4]):

Und dies sei deinem fuß ein bleigewichte
Daß du · wie Müde · gehst mit sachtem tritte
Zum ja zum nein wenn unklar dein gesichte.

Der sizt zu unterst in der toren mitte
Der annimmt und verwirft ohn unterscheiden
Sowohl beim einen wie beim andern schritte.

---

1) Diese Fassung der Überschrift entspricht den eigenen Darlegungen des Thomas weniger als die andere De rege et regno ad regem Cypri, die nach Martin Grabmann „in der älteren handschriftlichen Überlieferung ... die häufigere zu sein scheint" (Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hgb. von Clemens Baeumker, Bd. XXII, Heft 1—2, Münster i. W. 1920, S. 217). Der Gebrauch der Fassung De regimine principum ist aber aus Gründen der Übereinstimmung mit der heute üblichen Art zu zitieren geboten.

2) Nach den Darlegungen von Grabmann gilt die Frage nach der Echtheit von De regimine principum in dem Sinne als gelöst, daß man annimmt, die Schrift sei bis Buch II, Kapitel 4 von Thomas selber verfasst, der Rest später, wohl von Ptolomäus von Lucca.

3) Rudolf Eucken, Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit, Bad Sachsa 1910.

4) Himmel, XIII. Gesang, 112—129 (Übertragung von Stefan George).

Denn mehr als einmal kommt es daß sich weiden
Des volkes meinungen an falschen tischen . .
Dann kann vernunft des triebes zwang nicht meiden.

Mehr als umsonst stößt ab vom strand — denn zwischen
Ausfahrt und rückkehr ändert er sich leise —
Wer kunst nicht hat und will das Wahre fischen.

Parmenides dient dafür zum beweise
Bryson Meliss und andre jedem richter:
Sie gingen · doch bedachten nicht die reise . .

So tat Sabell · so Arius · alle wichter
Die an die schriften traten mit der schneide
Um schief zu machen richtige gesichter.

1. Polis und Civitas.

Aristoteles setzt an den Anfang seiner „Politik" die Bestimmung einer jeden Polis als einer Gemeinschaft [1]) und zwar als derjenigen, die als oberste von allen auch alle anderen umfaßt [2]). Dieser Ansatz entspricht der ihm eigenen Methode: Zusammengesetztes bis auf nicht mehr Zusammengesetztes zu zerteilen — und also auch die Polis bis auf das, woraus sie zusammengesetzt ist [3]), denn für jede Zusammenordnung einzelner Gemeinschaften ist sie das um-

1) Pol. I, 1: πᾶσαν πόλιν ὁρῶμεν κοινωνίαν τινὰ οὖσαν — omnem civitatem videmus communitatem quandam existentem. Die römische Ziffer deutet auf das entsprechende Buch der „Politik", die arabische auf das entsprechende Kapitel nach der üblichen Einteilung ihrer griechischen Ausgabe von J. Bekker, Academia Regia Borussica, Berlin 1831 ff. Die angefügte lateinische Fassung ist der Übertragung des Wilhelm von Moerbeke entnommen, wie sie in Thomas von Aquinos Kommentar zur „Politik" des Aristoteles enthalten ist. Sie gibt keine „freie" Übertragung wie die späteren Übersetzer, etwa schon Lionardo Aretino. Um so leichter läßt sich jeweils der lateinische Begriff mit dem griechischen vergleichen und die Abweichung seines Sinnes aufzeigen. Es wird also auch im Folgenden die lateinische Fassung der griechischen stets angefügt werden. Eine Ausgabe der „Politik" mit beiden Fassungen und allen Lesarten ist die von Franz Susemihl (Aristotelis Politicorum libri octo cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka, Lipsiae MDCCCLXXII).

2) Pol I, 1: ἡ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας — omnium maxime principalis omnes alias circumplectens.

3) Pol. I, 1: τὸ σύνθετον μέχρι τῶν ἀσυνθέτων ἀνάγκη διαιρεῖν ... οὕτω καὶ πόλιν ἐξ ὧν σύγκειται — compositum usque ad incomposita necesse dividere ... sic et civitatem ex quibus componitur.

fassende Ganze und alles andere teilhaft[1]). Erst in der Polis erreicht die Gemeinschaft mehrerer Ortschaften den äußersten Grad eines selbstgenugsamen, unabhängigen Daseins, das für sie Ende, Vollendung bedeutet[2]). Darum aber ist jede Polis von Natur, denn auch die Natur ist Ende, Vollendung[3]).

Wilhelm von Moerbeke, dessen Übertragung der „Politik" aus dem Griechischen ins Lateinische Thomas vorgelegen hat[4]), setzt für das griechische Wort πόλις das lateinische civitas. Wären die Grundsätze der „Politik" von Thomas wirklich „aufgenommen" worden, wie Gierke meint, so müßte also die civitas in De regimine principum, dem der „Politik" des Aristoteles am meisten entsprechenden Werke des Thomas, eine gleiche Stellung innehaben wie die Polis: das heißt immer Bezug sein, nie aber Bezogenes, immer Ende einer Reihe, nie aber Glied in ihr, immer umfassendes Ganzes, nie aber selbst Teil eines solchen.

Zwar kann eine Civitas mehrere Hausgemeinschaften (domus) umfassen. Dadurch aber, daß mehrere civitates wieder in einer Provinz enthalten sein können, entgeht der einzelnen Civitas die Stellung der Polis als eines umfassenden Ganzen für die Zusammenordnung teilhafter Gemeinschaften, — ohne daß nun aber die übergeordnete Provinz eine der Polis entsprechende Stellung einnähme.

Zwar sieht auch Gierke die Unterordnung der Civitas unter die Provinz. Dennoch unterstellt er Thomas im Hinblick auf sie „die Definition des Staats als höchster, vollkommenster und sich selbst genügender Gemeinschaft", um dann, da Thomas „eine Steigerung des ‚per se sufficiens esse' in civitas, provincia, regnum"

---

1) Pol. I, 1: ἀσυνθέτων ... ταῦτα γὰρ ἐλάχιστα μόρια τοῦ παντός — incomposita ... hae enim partes totius.

2) Pol. I, 2: Ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἡ δὴ πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ... τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων. — Quae autem ex pluribus vicis communitas perfecta civitas, jam omnis, habens terminum per se sufficientiae ... finis enim ipsa illarum.

3) Pol. I, 2: πᾶσα πόλις φύσει ἐστίν ... ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν — omnis civitas natura est ... natura autem finis est.

4) Martin Grabmann, Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jhds. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. XVII, Heft 5—6, Münster i. W. 1916, S. 239 f.).

sehe, den Vorwurf „krasser Inkonsequenz“ zu erheben: denn es könne doch „unter den einander über- und untergeordneten Menschheitsgliederungen nur Eine den Staat darstellen“ [1]).

Das Regnum aber kann von vornherein ausscheiden. Man sucht es an der von Gierke bezeichneten Stelle vergeblich. Es ist dort nur davon die Rede, daß, wer eine vollkommene Gemeinschaft regiert, das heißt eine Civitas oder eine Provinz, gebührend König genannt werde [2]).

Nun sieht Thomas tatsächlich eine „Steigerung des per se sufficiens esse“ von der Civitas zur Provinz. Ob jedoch seine „Definition des Staats als höchster, vollkommenster und sich selbst genügender Gemeinschaft“ — gesetzt den Fall, er habe sie wirklich gegeben — mit dieser Steigerung in Zusammenhang gebracht werden darf, ist nicht ohne weiteres anzunehmen.

Zwar „definiert“ Thomas die Civitas — nicht aber als „höchste, vollkommenste und sich selbst genügende Gemeinschaft“, sondern nur als vollkommene Gemeinschaft im Bereich alles Lebensnotwendigen [3]) und also nur darin als „sich selbst genügend“ [4]). Demselben Kapitel ist auch eindeutig zu entnehmen, daß Thomas für lebensnotwendig nur das hält, was der bloßen Erhaltung des menschlichen Lebens dient. In gewisser Hinsicht werde dem Leben zwar auch in der Hausgemeinschaft einer Familie Genüge geleistet, soweit Ernährung, Aufzucht der Nachkommenschaft und anderes dieser Art in Betracht komme [5]) — in einem aber nur, fügt Thomas ausdrücklich hinzu, und zwar in dem, was dem Bereiche gleichsam eines einzigen Handwerks zusteht. In der

1) Otto v. Gierke, Genossenschaftsrecht III, S. 638.

2) De reg. pr. I, 1: qui perfectam communitatem regit, id est civitatem vel provinciam, autonomastice rex vocatur.

3) De reg. pr. I, 1: in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae.

4) De reg. pr. I, 1: Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae, si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae.

5) De reg. pr. 1, 1: Habetur siquidem aliqua vitae sufficientia, in una familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritionis, et prolis generandae et aliorum hujusmodi.

Civitas hingegen werde dem Lebensnotwendigen in allem Genüge geleistet, und darum sei sie die vollkommene Gemeinschaft — im Bereiche alles Lebensnotwendigen [1]). Nirgendwo aber behauptet Thomas, daß sie die „höchste, vollkommenste und sich selbst genügende Gemeinschaft" überhaupt sei [2]), denn ihre Vollkommenheit wird ja eingeschränkt in den Bereich des Lebensnotwendigen. Nur darin ist sie sich selbst genug, stellt sie ein Ganzes dar, unabhängig von anderen gleichgeordneten Ganzen. Also nenne man die Civitas im Deutschen eine Stadt, eine Gemeinde eher als einen Staat.

Wenn nun Wirtschaft in der Beschaffung des Lebensnotwendigen besteht, das als Nahrung, Bekleidung und Behausung der Erhaltung des Lebens dient [3]), so könnte die Civitas auch als „Wirtschaftseinheit" begriffen werden. Nun schränkt aber Thomas

1) De reg. pr. I, 1: in uno autem dico quantum ad ea, quae ad unum artificium pertinent; in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae.

2) Der Satz, auf den sich GIERKE beruft, lautet: sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis; civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in 1 Polit., cap. 1. Er ist aber nicht De regimine principum entnommen, sondern der Summa theologica I. II. qu. 90, art. 3, und wird durch den Hinweis auf seine Herkunft aus der „Politik" des Aristoteles in seinem vollen Gewicht für die eigene Lehre des Thomas vermindert, zumal der Artikel selber gar nicht die Civitas als solche behandelt, sondern Utrum ratio cujuslibet sit factiva legis überschrieben ist. Dasselbe gilt für die Fassung Perfecta enim communitas civitas est, die dem vorangehenden Artikel mit der Überschrift Utrum lex ordinetur semper ad bonum commune entstammt, — auf den sich J. TH. ESCHMANN beruft (Der Begriff der „Civitas" bei Thomas von Aquin. Catholica, 3. Jahr, 2. Heft, Paderborn 1934, S. 83 ff.). Es wäre im Folgenden nötig, sich mit dieser Untersuchung auseinanderzusetzen, wenn ihr Inhalt wirklich der Überschrift entspräche. Offensichtlich behandelt aber ESCHMANN gar nicht den Begriff der „Civitas", sondern den des „Politischen", vor allem „das Problem der inneren Zusammenordnung des Religiösen und Politischen" (S. 100). Immerhin wird doch die Frage gestellt: „Ist die civitas der eschatologischen Zeit — wir nennen sie ‚Staat', obwohl gegen die Identifizierung von Polis und Staat manches einzuwenden wäre — noch eine communitas perfecta?" (S. 94.)

3) De reg. pr. I, 1: Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi haec omnia officio

die ohnehin schon auf das Lebensnotwendige begrenzte Vollkommenheit der Civitas selbst im Bereich dieses Lebensnotwendigen wieder ein: denn gerade im Hinblick darauf werde mehr noch als in Hausgemeinschaft und Civitas in der Provinz dem Leben Genüge geleistet [1]).

Könnte man aber der Provinz auch alle Eigenschaften der vollkommenen Gemeinschaft im Sinne einer „Wirtschaftseinheit" zuschreiben, so bliebe ihre Leistung dennoch wieder auf den Bereich alles Lebensnotwendigen beschränkt — selbst dann, wenn sie über die Deckung des wirtschaftlichen Bedarfs hinaus noch jede Kampfgemeinschaft und wechselseitige Hilfeleistung gegen Feinde verbürgen würde, denn Thomas bezieht den Schutz vor Bedrohung von außen her (Kriegswesen) ebenso in den Bereich des Lebensnotwendigen mit ein wie die zur Erhaltung des bloßen Lebens notwendige Beschaffung von Nahrung, Bekleidung und Behausung (Wirtschaft) [2]). Selbst Aristoteles lehnt es ausdrücklich ab, daß Kampfeshilfe zwischen getrennten Gemeinschaften eine Polis, das heißt eine politische Einheit, begründen könne [3]).

War die Civitas nur im Bereich der Wirtschaft ein sich selbst genügendes Ganzes — eine Wirtschaftseinheit, so ist es die Provinz im Bereich des gesamten Lebensnotwendigen. Allein darin also erweist sie sich als die am meisten vollkommene, das heißt sich selbst genügende Gemeinschaft — als eine Lebens-

---

manuum posset praeparare, ad quae omnia praeparando unus homo non sufficit... Quaedam etiam animalia ex naturali industria cognoscunt aliquas herbas medicinales et alia eorum vitae necessaria. Homo autem horum quae sunt suae vitae necessaria, naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem valente universalibus principiis ad cognitionem singulorem quae necessaria sunt humanae vitae pervenire.

1) De reg. pr. I, 1: sed adhuc magis in provincia.

2) De reg. pr. I, 1: sed adhuc magis in provincia una propter necessitatem compugnationis et mutui auxilii contra hostes.

3) Pol. III, 9: Εἰ γὰρ καὶ συνέλθοιεν οὕτω κοινωνοῦντες, ἕκαστος μέντοι χρῷτο τῇ ἰδίᾳ οἰκίᾳ ὥσπερ πόλει καὶ σφίσιν αὐτοῖς ὡς ἐπιμαχίας οὔσης βοηθοῦντες ἐπὶ τοὺς ἀδικοῦντας μόνον, οὐδ' οὕτως ἂν εἶναι δόξειε πόλις. — Si enim sic, et convenirent sic communicantes, unusquisque tamen uteretur propria domo tamquam civitate, et sibi ipsis auxiliantes sicut pugna existente ad injuriam solum neque sic videbitur esse civitas.

einheit[1]). Man kann daher Thomas in der Zuerkennung des höchsten Grades von Selbstgenugsamkeit zwischen Civitas und Provinz nicht schwanken sehen. Die ihm von GIERKE unterstellte „Definition des Staats als höchster, vollkommenster und sich selbst genügender Gemeinschaft" aber dürfte man nur dann auf die Provinz beziehen, wenn die Vollkommenheit einer „staatlichen" Gemeinschaft sich in der Vollkommenheit des Selbstgenügens im Bereich des Lebensnotwendigen erschöpfen würde, das heißt wenn die vollkommene Gemeinschaft im Sinne des Thomas wirklich mit dem Begriffe „Staat" richtig wiederzugeben wäre. Könnte man wirklich von einer „Wiederbelebung der aristotelischen Staatslehre" sprechen[2]), so müßte sich also die Polis, der „Staat" des Aristoteles, mit der „vollkommenen Gemeinschaft" des Thomas decken — das heißt mit einer nur im Bereich des Lebensnotwendigen vollkommenen Gemeinschaft, die der Erhaltung des bloßen Lebens dient.

Nun sagt aber Aristoteles sehr klar, daß die Polis gerade nicht eine Gemeinschaft zu bloßem Zusammenleben, sondern um des „recht-lebens" willen sei[3]) — eine vollkommene und in sich selbst geschlossene Gemeinschaft von Geschlecht und Bezirk zu begnadetem und schönem Leben[4]).

Davon ist jedoch bei Thomas im Hinblick auf Civitas oder Provinz nicht die Rede[5]). Will man dennoch die Behauptung von

1) Erst FRIEDRICH v. GOTTL-OTTLILIENFELD hat den Wirtschaftsbereich theoretisch heut wieder so erweitert, daß er statt der bloßen „Wirtschaft als Leistung" die „Wirtschaft als Leben" und als ihren Grund die „Lebensnot" setzen konnte (Wirtschaft als Leben, Jena 1925).

2) OTTO v. GIERKE, Genossenschaftsrecht III, S. 638.

3) Pol. III, 9: πόλις ... ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία ..., ἀλλ' οὐ τοῦ συζῆν — civitas ... ipsius bene vivere communicatio ... sed non ipsius convivere.

4) Pol. III, 9: πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους. τοῦτο δ'ἐστίν ... τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς — civitas autem generum et vicorum communitas vitae perfectae et per se sufficientis. Hoc autem est ... vivere feliciter et bene.

5) Von den neueren Darstellungen hat nur die von EDELBERT KURZ ernsthaft die Frage gestellt: „Thomas und Aristoteles — ein tiefer Gegensatz?" (Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas von Aquin, München [1932], S. 81). Obwohl aber darin die Auffassung vertreten wird, Thomas habe „den Aristotelismus ... in das Christliche nur hereingenommen, soweit er

der „Wiederbelebung der aristotelischen Staatslehre“ durch Thomas von Aquino aufrechterhalten, so muß in einem anderen Zusammenhang weitergeforscht werden.

2. Die „staatliche“ und die „soziale“ Natur des Menschen.

Aristoteles nennt den Menschen ein ζῷον πολιτικόν — ein Poliswesen — und bringt damit zum Ausdruck, daß auch der Mensch nicht für die bloße Erhaltung seines Lebens, sondern für das Leben in einer bestimmten Form, um einer Bestimmung willen da ist.

Thomas bezeichnet den Menschen als animal sociale et politicum. Wenn das wirklich „mit Aristoteles und seinem Begriff des Menschen als ζῷον πολιτικόν in voller Übereinstimmung“ [1]) stünde, dann müßte sich von daher auch finden lassen, was Thomas über die Beschaffung des bloß Lebensnotwendigen hinaus als Bestimmung des Menschen begreift.

Daß der Mensch seiner Natur nach ein animal sociale et politicum ist, heißt aber für Thomas zunächst nur, daß er von Natur in einer Menge, in einem Verbande von vielen zu leben habe [2]). Zusammen mit anderen, in einer Menge leben müsse er darum, weil er alles ihm Lebensnotwendige allein nicht zu beschaffen vermag [3]). Ein Verband von vielen, eine Menge muß für Thomas also um so vollkommener sein, je mehr sie im Bereich des Lebensnotwendigen sich selber Genüge leistet [4]). Die Steigerung dieses

sich mit dem Christlichen vereinigen ließ“, wird dann dennoch Ernst Tröltsch gegenüber betont, daß „im thomistischen Aristotelismus . . . die aristotelischen Grundgedanken unverändert und in ihrem vollen Ernst erhalten“ bleiben (S. 88), und der Satz des Thomas „civitas perfecta communitas“ zu den „wichtigen antiindividualistischen Stellen der aristotelischen Politik und Ethik“ gerechnet, die „von Thomas alle aufgenommen werden“ (S. 89 f.).

1) Friedrich Schreyvogel, Ausgewählte Schriften zur Staats- und Wirtschaftslehre des Thomas von Aquino, Jena 1923.

2) De reg. pr. I, 1: Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens . . . Si ergo naturale est homini, quod in societate multorum vivat . . .

3) De reg. pr. I, 1: Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae, si solitarius maneat . . .

4) Ebenda: oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae.

Selbstgenügens von der Hausgemeinschaft über die Civitas bis zur Provinz ist schon dargelegt worden, ebenso daß diese Steigerung ausschließlich im Bereich des Lebensnotwendigen erfolgt. Es kann also „nähere Ursache des Staates . . . im Anschluß an Aristoteles die von Gott den Menschen eingepflanzte staatliche Natur“ [1]) schon darum nicht sein, weil bei ihm dem Menschen gar keine „staatliche“ Natur im Sinne des Aristoteles, sondern nur eine „soziale“, eine Verbandsnatur eigen ist [2]), die nicht mehr fordert als das Leben im Verbande von vielen, das heißt in der Hausgemeinschaft, in der Stadt oder — am vollkommensten im Sinne des bloß Lebensnotwendigen — in der Provinz.

Bei Aristoteles läßt schon die einheitliche Prägung der Begriffe die Übereinstimmung von „staatlichem Wesen“ und „Staat“, von ζῷον πολιτικόν und πόλις erkennen. Bei Thomas dagegen, der seine Begriffe nicht minder klar prägt als Aristoteles, besteht keine sprachliche Verwandtschaft zwischen animal sociale et politicum und civitas, provincia oder gar regnum. Hätte Thomas mit dem Satze „civitas est communitas perfecta“ wirklich eine „Definition des Staats“ geben und den Menschen seiner Natur nach im Sinne des Aristoteles als „staatliches Wesen“ begreifen wollen, so hätte er nicht animal sociale et politicum, sondern animal civile gesagt, womit Wilhelm von Moerbeke ζῷον πολιτικόν übersetzt und wo-

1) Otto v. Gierke, Genossenschaftsrecht III, S. 629.

2) Das hat schon Max Maurenbrecher (Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit, Leipzig 1898, S. 29 ff.) erkannt. Richtig sieht auch Josef Vilmain (Die Staatslehre des Thomas von Aquino im Lichte moderner politisch-juristischer Staatsauffassung, Leipzig 1910, S. 38) die bloße Verbandsnatur des Menschen bei Thomas von Aquino. Daß er ihn aber dennoch „ganz nach Aristoteles . . . die Notwendigkeit des Staates in die Geselligkeitsnatur . . . der Menschen“ legen läßt, gibt seinem richtigen Ansatz eine logisch nicht entsprechende Folge. Peter Tischleder nennt zwar den Menschen im Sinne des Thomas ganz richtig „von Natur aus ein soziales Wesen“, erklärt aber im gleichen Atem diesen Satz als von Aristoteles übernommen (a. a. O. S. 14). Ebenso spricht Robert Linhardt von „der bei Aristoteles so stark betonten Sozialnatur des menschlichen Individuums“ (Die Sozial-Prinzipien des hl. Thomas von Aquin, Freiburg i. Br. 1932, S. 169). Dagegen sieht Wilhelm Schwer Thomas v. A., „Gesellschaft und Staat bereits voneinander scheidend“, indem er den Menschen „ein animal sociale et politicum nennt“ (Katholische Gesellschaftslehre, Paderborn 1928, S. 180).

mit Thomas in seinem Kommentar zur Politik des Aristoteles auch sinngemäß umgeht. Daß er aber diesen Begriff in seine eigene „staatliche“ Schrift De regimine principum nicht mit übernahm, sondern einen ganz neuen dafür prägte, widerlegt die behauptete „Übereinstimmung der thomistischen mit der aristotelischen Auffassung“ [1]).

Warum Thomas selber nicht nur animal sociale sagt, sondern animal sociale et politicum, ist nicht erklärbar. Ein Zusammenhang dieser Zufügung mit irgend einer anderen Stelle aus De regimine principum besteht nicht. Sie bildet kein mittragendes Stück im Aufbau der Schrift und ist auch nicht aus ihr selbst heraus deutbar, fällt später sogar ganz weg [2]). Will man nicht annehmen, daß „et politicum“ schon eine Zufügung von fremder Hand ist, so wäre es jedenfalls ein Beweis dafür, wie fremd Thomas der aristotelische Begriff des Politischen gewesen sein muß: er hätte sonst nicht „das Wort ‚politisch‘ von Aristoteles übernommen . . . ohne ihm eine weitere Folge zu geben“ [3]). Wie schon für Augustinus, bleibt zwar auch für Thomas „die Erkenntnis des Aristoteles, daß der Mensch ζῷον πολιτικόν, ein Polis-Wesen ist, . . . bestehen — aber bezeichnenderweise verschwindet gerade das eigentlich Politische und Antike aus dem Begriff und stellt sich nur die bereits abgeschwächte Fassung ein: das menschliche Geschlecht ist natura sociale, von Natur gesellig“ [4]).

3. Die Begründung des „Staates“ bei Thomas von Aquino.

Anders als bei Aristoteles, der seine „Politik“ gleich mit einer genauen Bestimmung der Polis einleitet, taucht bei Thomas das Wort Civitas erst gegen Ende des ersten Kapitels seiner Schrift De regimine principum auf und auch da nur wie zufällig [5]). Dafür

1) Otto Schilling, a. a. O., Ausgabe von 1923, S. 69.

2) De reg. pr. I, 12: homo est animal naturaliter sociale.

3) Max Maurenbrecher a. a. O. S. 30 f.

4) Edgar Salin, Civitas Dei, Tübingen 1926, S. 190.

5) De reg. pr. I, 1: Si enim administretur per aliquam multitudinem, communi nomine politia vocatur, utpote cum multitudo bellatorum in civitate vel provincia dominatur.

steht am Beginn dieses ersten Kapitels die grundsätzliche Frage, was unter dem Begriff König zu verstehen sei[1]), und noch allgemeiner wird im Argumentum operis die Absicht ausgesprochen, ein Buch über das Königtum zu schreiben, um darzulegen, worin es sich gründe und worin das Amt eines Königs bestehe[2]). Daraus geht hervor, daß die Civitas gerade nicht — wie bei Aristoteles die Polis — eigentlicher Gegenstand und letztes Ziel der Untersuchung ist, sondern das Königtum, — wohingegen dieses bei Aristoteles nur eine der sechs denkbaren Verfassungen darstellt.

Civitas und Provinz waren nach einem Mehr oder Weniger an Selbstgenügsamkeit vergleichbar, Civitas und Königtum dagegen haben überhaupt keinen gemeinsamen Nenner, sind Begriffe verschiedener Bedeutungsebenen. Dafür liegen Civitas und Provinz gegenüber dem Königtum auf gleicher Ebene, auch wenn die von einem König regierte Provinz als regnum gekennzeichnet wird. Dann ist aber regnum im Sinne von Königreich, nicht von Königtum gemeint.

Thomas begreift den König (rex) als Träger eines Amtes, als Vollstrecker eines notwendigen Tuns: des Lenkens, Leitens (regere, dirigere). Also wird der Antwort auf die Frage, was unter dem Begriff König zu verstehen sei, eine allgemeine Erörterung über die Notwendigkeit und den Sinn dieses Leitens vorausgeschickt — mit dem Ergebnis, daß es überall da notwendig sei, wo etwas auf ein Ziel hin zu ordnen ist[3]). Die Untersuchung muß sich daher auch dem zuwenden, dem ein Ziel, eine Bestimmung gesetzt ist: dem Menschen.

---

1) De reg. pr. I, 1: Principium autem intentionis nostrae hinc sumere oportet ut quid nomine regis intelligendum sit, exponatur. — Die Übertragung von rex mit „König" wird nur unter dem Vorbehalt gegeben, daß man die Wortverwandtschaft von rex mit regere, regimen und regnum sich immer vor Augen hält und damit im König des Thomas einen Regenten — regens wird auch gelegentlich für rex gebraucht — sieht, dessen Amt sich in einem Tun, nicht in einem Sein gründet.

2) De reg. pr., Argumentum operis: ut regi librum de regno conscriberem, in quo et regni originem, et ea quae ad regis officium pertinent... depromerem.

3) De reg. pr. I, 1: in omnibus autem quae ad finem aliquem ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente, per quod directe debitum perveniatur ad finem.

Als Verbandswesen ist der Mensch seiner Natur nach an das Leben mit anderen, das Leben in einer Menge gebunden. Infolge der Eigenwilligkeit aller einzelnen Menschen aber würde jede Menge sich wieder zerstreuen [1]), wenn nicht etwas wäre, das sie zusammenhält und leitet [2]). Anders läßt sich die Natur des Menschen nicht verwirklichen und seine daraus folgende Bestimmung — im Verbande vieler, in einer Menge zu leben — nicht erreichen.

Daraus geht hervor: Was der Mensch von Natur ist, das ist er durchaus nicht von vornherein. War bei Aristoteles der Mensch ein Poliswesen von Natur in dem Sinne, daß er von vornherein und von je in einer Polis gelebt hat, ja daß die Polis früher gedacht werden muß als die Hausgemeinschaft und früher sogar als irgendein Mensch [3]), so ist im Gegensatz dazu die Societas oder gar die Civitas des Thomas gerade nicht von vornherein gegeben — es sei denn als Aufgabe — und zwar darum nicht, weil die Lehre des Aristoteles, nach welcher der Mensch von Natur ein ζῶον πολιτικόν ist, sich bei Thomas nicht nur im Sinne des „Sozialen" umbildet, sondern auch noch die Eigenwilligkeit der einzelnen Menschen einzubeziehen hat, die sich (aktiv) nach dem, was einem jeden besonders eigen sei, schieden, — nach dem aber, was ihnen gemein sei, geeint würden (passiv), denn das Eigene und das Gemeine seien nicht dasselbe, und darum zerstreue sich das Volk, wenn keiner es leite [4]). Verschiedenes habe aber auch

1) De reg. pr. I, 1: Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus et unoquoque id quod est sibi congruum providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet, curam habens sicut et corpus hominis et cujuslibet animalis defleret, nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore.

2) De reg. pr. I, 1: Oportet igituresse omni multitudini aliquod regitivum.

3) Pol. I, 2: καὶ πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους . . . Ὅτι μὲν οὖν ἡ πόλις καὶ φύσει καὶ πρότερον ἢ ἕκαστος, δῆλον. — Et prius itaque civitas quam domus et unusquisque nostrum est: totum enim prius necessarium esse per se . . . Quod quidem civitas natura prior quam unusquisque, manifestum.

4) De reg. pr. I, 1: Quod considerans Salomon dicit (Prov. II, 14): Ubi non est gubernator, dissipabitur populus. Hoc autem rationabiliter accidit; non enim idem est, quod proprium et quod commune. Secundum propria quidem

verschiedene Ursachen, und so müsse außer dem, was zum eigenen Wohle eines jeden einzelnen treibt, auch etwas sein, das zum gemeinen Wohle vieler wirkt [1]). Also ist der Mensch nach Thomas zwar ein Verbandswesen von Natur — jedoch ohne die Fähigkeit, aus eigener Kraft in den Stand dieses ihm natürlichen Seins zu gelangen, vielmehr mit einem Streben dagegen ausgerüstet. Es bedarf eines Eingriffs von außen, ihn zum Leben in einer Menge, das heißt in Civitas und Provinz zu zwingen, wie es seiner Natur zwar gemäß, aber nicht von vornherein gegeben, sondern als Bestimmung aufgetragen ist.

Letzte, endgültige Bestimmung des Menschen ist für Thomas dieser nur naturgemäße Zustand nicht, sondern nur Vorstufe zu dem höheren Zustand der Gnade [2]). Da aber auch die Vorstufe der Natur nicht einfach gegeben, sondern selber erst noch zu erfüllende Bestimmung, gesetztes Ziel ist, so kann „im Anschluß an Aristoteles die von Gott den Menschen eingepflanzte staatliche Natur" [3]) nicht „nähere Ursache des Staates" sein, sofern Ursache und Bestimmung einander ausschließen. Das ist bisher — und nicht erst seit Gierke — übersehen oder verwischt worden [4]).

differunt, secundum autem commune uniuntur. — Über die Frage des Unterschiedes zwischen der naturgegebenen Verschiedenheit der menschlichen Bestrebungen und der im Sündenfall begründeten Ungleichheit der Menschen aus der die Notwendigkeit irdischer Unterordnung und Herrschaft hervorgeht, vgl. insbesondere Ernst Bernheim (a. a. O. S. 208 ff.), Wolfram v. d. Steinen (Das Kaisertum Friedrichs des Zweiten nach den Anschauungen seiner Staatsbriefe, Berlin und Leipzig 1922, S. 18 ff.) und Edelbert Kurz (a. a. O. S. 38 ff.).

1) De reg. pr. I, 1: Diversorum autem diversae sunt causae. Oportet igitur, praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque, esse aliquid, quod movet ad bonum commune multorum.

2) De reg. pr. I, 14: ultimus finis . . . per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam. Vgl. Hedwig Conrad-Martius, Natur und Gnade (Catholica, 3. Jahr, 2. Heft, Paderborn 1934, S. 49 ff.).

3) Otto v. Gierke, Genossenschaftsrecht III, S. 629.

4) Der 3. Band von Gierkes Genossenschaftsrecht ist 1881 erschienen. Schon 1875 aber schrieb Math. Schneid: „Nach Aristoteles ist der Staat das Produkt der Natur; die soziale Natur des Menschen fordert das staatliche Zusammenleben . . . Der Aquinate adoptiert nicht bloß alle diese Gedanken über den Ursprung der Societät, er ergänzt sie vielfach" (Aristoteles in der Scholastik, Eichstätt 1875, S. 149).

Indessen besinnt gerade Gierke sich wieder, indem er „schon Thomas von Aquino — so sehr er die Natur des Menschen als animal politicum et sociale in multitudine vivens hervorhebt — die ‚ratio constituens civitatem'" betonen läßt[1]). Es ist ihm also doch aufgefallen, daß logisch verschiedene Ebenen vorliegen: die Verbandsnatur des Menschen und die Ordnung der Menschen auf diese ihre Bestimmung hin[2]).

4. Der „Staatsbegriff" des Thomas von Aquino.

Thomas läßt den einzelnen Menschen mit dem Licht der Vernunft begabt sein, dessen er sich zur Lenkung seiner selbst bedienen könnte[3]), vorausgesetzt, daß er für sich allein zu leben imstande wäre. Er würde dann kraft seiner Vernunft sich selber König sein unter Gott als höchstem König[4]). Da er aber gerade nicht als Einzelner zu leben vermag, sondern seiner Natur als Verbandswesen gemäß zum Leben in einer Menge genötigt ist[5]), verschiebt sich das Verhältnis Mensch – Vernunft sogleich auf die breitere Grundlage Menge – Regiment (multitudo – regimen).

Aristoteles spricht von der Menge (πλῆθος) nur in Verbindung mit der Polis und immer so, daß sie zu deren näherer Bestim-

---

1) Otto v. Gierke, Genossenschaftsrecht III, S. 629. Auch Peter Tischleder behauptet zwar: „Der Staat ist also nach Thomas eine wahre Naturschöpfung", betont aber ebenso, daß er „trotz seiner Verwurzelung im sozialen Naturtrieb nur auf Grund menschlicher Überlegung und Übereinkunft" entstehe (Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule, M.Gladbach 1923, S. 26).

2) Wenn Thomas sich anstatt des Verbs ordinare eines Substantivs bedient, so öfter der Fassung ordinatio anstatt ordo.

3) De reg. pr. I, 1: est autem unicuique hominum naturaliter insitum rationis lumen, quo in suis actibus dirigatur ad finem.

4) De reg. pr. I, 1: Et si quidem homini conveniret singulariter vivere ... nullo alio dirigente indigeret ad finem, sed ipse sibi unusquisque esset rex sub Deo summo rege, in quantum per lumen rationis divinitus datum sibi, in suis actibus se ipsum dirigeret.

5) De reg. pr. I, 1: Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, ... quod quidem naturalis necessitas declarat ... Est igitur necessarium homini, quod in multitudine vivat ut unus ab alio adjuvetur.

mung dient[1]). Die Menge hat für ihn keine eigene Bedeutung, kann nicht für sich gesetzt werden, sondern ist immer nur von der Polis her zu verstehen. In den ersten zwei Kapiteln der „Politik", wo die Natur des Menschen als eines Poliswesens nachgewiesen wird, taucht der Begriff Menge bis auf eine Ausnahme von ganz anderer Bedeutung[2]) noch gar nicht auf.

Eine völlig andere Stellung dagegen hat die Menge (multitudo) bei Thomas. Noch bevor in De regimine principum der Begriff civitas zum ersten Male auftaucht, ist sie in die Beweiskette der „staatlichen" Lehrsätze fest eingefügt. Sie ist es, die den Menschen, der seiner Natur nach nicht vereinzelt zu leben vermag, zuerst aufnimmt, nicht aber die Civitas oder die Provinz oder gar ein über deren Bereich des Lebensnotwendigen hinausreichendes Gebilde wie die Polis. Sie ist es auch, die gelenkt werden muß, sich als unmittelbarer Gegenstand des Lenkens, Regierens darbietet. Selbst wenn davon gesprochen wird, daß Provinz oder Civitas regiert würden, so bedeutet dies nur eine abgekürzte Ausdrucksweise, denn auf die Grundfrage, was man unter dem Begriff König zu verstehen habe, antwortet Thomas, daß der ein König sei, der die Menge einer einzigen Civitas oder Provinz und zwar zum allgemeinen Wohle regiert[3]).

Da aber bei der Leitung, Regierung einer Menge richtig oder falsch verfahren werden kann[4]), so zählt Thomas auch die verschiedenen Möglichkeiten dabei auf und zwar nach ihren guten und schlechten Verfassungen: Königtum und Tyrannis, Aristo-

1) Pol. II, 2: πλῆθος γάρ τι τὴν φύσιν ἐστὶν ἡ πόλις — multitudo enim quaedam secundum naturam est civitas. Pol. III, 1: ἡ γὰρ πόλις πολιτῶν τι πλῆθός ἐστιν — civitas enim civium quaedam multitudo est.

2) Pol. I, 1: Ὅσοι μὲν οὖν οἴονται πολιτικὸν καὶ βασιλικὸν καὶ οἰκονομικὸν καὶ δεσποτικὸν εἶναι τὸν αὐτόν, οὐ καλῶς λέγουσιν· πλήθει γὰρ καὶ ὀλιγότητι νομίζουσι διαφέρειν, ἀλλ' οὐκ εἴδει τούτων ἕκαστον οἷον — Quicumque igitur existimant politicum et regalem et oeconomicum et despoticum, idem non bene dicunt. Multitudine enim et paucitate putant differre, sed non specie, horum unumquodque.

3) De reg. pr. I, 1: Ex dictis igitur patet quod rex est qui unius multitudinem civitatis vel provinciae, et propter bonum commune regit.

4) De reg. pr. I, 1: Contingit autem in quibusdam quae ordinantur ad finem, et recte et non recte procedere. Quare et in regimine multitudinis et rectum et non rectum invenitur.

kratie und Oligarchie, Politie und Demokratie. Zwar geschieht dies in engem Anschluß an Aristoteles, jedoch ohne einen Hinweis auf Civitas, Provinz oder gar ein Gebilde nach Art der Polis [1]), das über die bloße Erhaltung des menschlichen Lebens hinaus noch die Erfüllung seiner höheren Bestimmung verbürgt. Die Erörterung der einzelnen „Staatsformen" ist vielmehr bei Thomas ausschließlich an das bloße Verhältnis der an sich unbegrenzten und unbestimmten Menge zu dem oder den sie Leitenden gebunden. Zwar spricht er auch von den Einzelnen, die dem Regiment untertan sind [2]), von der Aufgabe des Königs, die Untertanen gut zu leiten [3]). Doch bedeutet dies keinen erweiternden oder verändernden Zusatz, sondern nur die Tatsache, daß sich die Menge aus einzelnen Untertanen zusammensetzt.

Ebensowenig darf man sich durch die gelegentliche Verwendung der Wortes civis irremachen lassen. Sie ist entweder zufällig, so in historischen Erörterungen und in Zitaten, oder hat eine andere Bedeutung, so wenn der Mensch civis et domesticus Dei genannt wird. In ähnlicher Weise spricht Thomas auch vom „Volk Gottes" [4]) und meint damit nichts anderes als die unbestimmte Menge im Hinblick auf Gott, denn das „Volk Gottes" umfaßt über alle Grenzen von Städten und Provinzen hinaus schlechthin alle Christen.

Vielfach hat man sich in diesem Zusammenhang der „Staatsdefinition" Ciceros erinnert, die Thomas schon in der Wiedergabe durch Augustinus bekannt war: brevem rei publicae definitionem . . . eam esse rem populi; populum autem non omnem coetum multitudinis, sed coetum iuris consensu et utilitatis communione sociatum esse [5]). Insbesondere ist Otto Schilling in

1) Schon vor dem Auge des Augustinus „verflüchtigt sich . . . das eigene Wesen der Dinge . . . verliert jede Erscheinung ihre Eigenart und Plastik". Edgar Salin hat diese „Gestaltenfeindschaft" als „die notwendige Folge der Abkehr von der Antike und ihrer Gestaltenwelt" erklärt (a. a. O. S. 189).

2) De reg. pr. I, 12: . . . singulos, qui suo subsunt regimini. Manchmal wird sogar von subjecti — Unterworfenen — gesprochen.

3) De reg. pr. I, 8: regis autem opus est bene regere subditos.

4) De reg. pr. I, 2: . . . regibus, quia pia intentione Dei populum regunt.

5) De civitate Dei II, 21; vgl. auch XIX, 21. Bei Cicero: De re publica I, 25.

seinen Ausführungen über „Begriff und Wesen des Staates" bei Thomas von Aquino der Meinung, daß „auch hier . . vornehmlich Aristoteles und Augustinus seine Führer" geblieben seien und daß er „einfach die Definition Ciceros" wiederhole[1]). Schon Augustinus aber nimmt die Definition Ciceros nicht einfach hin[2]), während Thomas selber davon gar nur den zweiten Teil bringt — die Definition des Volks — und ihr dadurch den Sinn einer „Staatsdefinition" nimmt[3]). Die verschiedenartige Überschreibung der entsprechenden Kapitel bei Augustinus einerseits und Thomas andererseits[4]) verstärkt noch die Vermutung, daß Thomas gar kein Interesse an einer Definition des „Staats" gehabt hat, wenn man sich darunter ein Gebilde nach Art der res publica des Cicero oder der Polis des Aristoteles vorstellt, die in der lateinischen Übertragung der „Politik" durch Wilhelm von Moerbeke mit civitas wiedergegeben ist[5]).

Thomas hat vielmehr die Aufgabe seiner Schrift De regimine principum in der Darlegung dessen gesehen, was unter dem Begriff König zu verstehen sei[6]), und dies darum, weil alles, das auf ein Ziel hin zu ordnen ist, eines Leitenden bedürfe. So auch der Mensch, dessen ganzes Leben und Tun auf ein bestimmtes Ziel hin geordnet werden müsse[7]).

Aristoteles dagegen spricht ausschließlich von einer Ordnung der Menschen und der Dinge im Sinne ihrer Natur, denn „die Natur ist Ende, Vollendung. Wie nämlich ein Jedes ist nach

1) Otto Schilling a. a. O. S. 47 f.

2) Vgl. Edgar Salin a. a. O. S. 186 ff.

3) Summa theologica I. II. qu. CV, art. II. Otto Schilling macht es sich leicht, indem er für populus deutsch einfach „das staatlich geeinte Volk" sagt und so die von Thomas weggelassene eigentliche „Staatsdefinition" wieder einführt.

4) Augustinus: Quae sententia fuerit Ciceronis de Romana re publica, Thomas von Aquino: Utrum convenienter fuerint tradita praecepta judicialia quantum ad popularium convictum.

5) Vgl. oben S. 145.

6) Vgl. oben S. 153.

7) De reg. pr. I, 1: Principum autem intentionis nostrae hinc sumere oportet ut quid nomine regis intelligendum sit, exponatur. In omnibus autem quae ad finem aliquem ordinantur . . . opus est aliquo dirigente . . . hominis autem est aliquis finis, ad quem tota vita ejus et actio ordinatur.

Vollendung seines Werdens, das, sagt man, sei seine Natur, so die eines Menschen, eines Pferdes, eines Hauses“ [1]) — und also auch der Polis.

Den grundsätzlichen Unterschied dieser Denkweise von der seinen hat Thomas in De regimine principum selber einmal klar zum Ausdruck gebracht: „Wenn also etwas auf ein Ziel außer ihm selbst hin geordnet wird, wie das Schiff zum Hafen, so gehört es zur Aufgabe des Lenkers, nicht nur die Sache in sich unverletzt zu bewahren, sondern darüber hinaus sie zu ihrem Ziele hin zu führen. Wenn es aber etwas gäbe, dessen Ziel nicht außer ihm selbst liegt, so brauchte der Wille des Lenkers auch nur darauf gerichtet zu sein, jene Sache in ihrer Vollendetheit unverletzt zu bewahren. Nichts Derartiges aber findet sich im Bereich der Dinge nach Gott selbst, der allem Ziel und Ende ist“ [2]).

Daraus erklärt sich auch, wie fremd im Grunde der Zeit des Thomas von Aquino staatliches Denken im Sinne des Aristoteles gewesen ist — jener „Zeit des Geistes“, die „nicht ihn — den Staat des Aristoteles — doch seine Lehre und Beweise brauchte“ [3]).

1) Pol. I, 2: ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν· οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελευσθείσης, ταύτην φαμὲν τὴν φύσιν εἶναι ἑκάστου, ὥσπερ ἀνθρώπου, ἵππου, οἰκίας. — natura autem finis est. Quale enim unumquodque est generatione perfecta, hanc dicimus naturam esse uniuscuiusque, sicut hominis, equi, domus

2) De reg. pr. I, 14: Si igitur aliquid ad finem extra se ordinetur, ut navis ad portum, ad gubernatoris officium pertinebit non solum, ut rem in se conservet illaesam, sed quod ulterius ad finem perducat. Si vero aliquid esset, cujus finis non esset extra ipsum, ad hoc solum intenderet gubernatoris intentio, ut rem illam in sua perfectione conservaret illaesam. Et quamvis nihil tale inveniatur in rebus post ipsum Deum, qui est omnibus finis.

3) Edgar Salin, Platon und die griechische Utopie, München und Leipzig 1921, S. 179.

Literatur.

Antoniades, Basilius, Die Staatslehre des Thomas ab Aquino. Leipzig 1890.

— Entstehung und Verfassung des Staates nach Thomas von Aquino. Kahla 1890.

Baeumker, Clemens, Die christliche Philosophie des Mittelalters. Die Kultur der Gegenwart I, Abt. V. Leipzig-Berlin 1913, S. 338 ff.

Baumann, J. J., Die Staatslehre des h. Thomas von Aquino, des größten Theologen und Philosophen der katholischen Kirche. Leipzig 1873.

— Die Staatslehre des h. Thomas von Aquino. Ein Nachtrag und zugleich ein Beitrag zur Wertschätzung mittelalterlicher Wissensschaft. Leipzig 1909.

Bazaillas, A., Étude sur le De regimine principum. Montauban 1892.

Below, Georg von, Der Staat des Mittelalters. Leipzig 1914.

Bernheim, Ernst, Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins. Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, Neue Folge 1896/97. Freiburg i. Br. und Leipzig 1897, S. 1 ff.

— Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtschreibung, Teil I: Die Zeitanschauungen. Tübingen 1918.

Biederlack, J., Zur Gesellschafts- und Wirtschaftslehre des hl. Thomas Zeitschrift für katholische Theologie XX 1896 S. 574 ff.

Böckenhoff, Die Staatslehre des hl. Thomas von Aquin und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Historisch-politische Blätter LXXVII. München, S. 283 ff.

Bosone, Caesar August, Der Aufsatz „De regimine principum" von Thomas von Aquino. Ein Beitrag zur Kenntnis der Staatsphilosophie im Mittelalter. Bonn 1894.

Boulas, F., S. Thomae de regimine principum doctrina. Bar-le-Duc 1880.

Burckhardt, Jacob, Die Kultur der Renaissance in Italien.

Burri, Ant., Le teorie politiche di S. Tommaso e il moderno diritto publico. Rom 1884.

Carlyle, A. J., The political theories of St. Thomas Aquino. The Scottish Review 1896, S. 126 ff.

Cathrein, Viktor, Recht, Naturrecht und positives Recht. Freiburg i. Br. 1909.

Chesterton, Gilbert Keith, Der heilige Thomas von Aquin. Salzburg-Leipzig (1935).

Contzen, Heinrich C. W., Zur Würdigung des Mittelalters mit besonderer Beziehung auf die Staatslehre des heil. Thomas von Aquin. Cassel 1870.

— Neue Studien über Kultur, Volkswirtschaft und Politik im Mittelalter, I. Teil: Geschichte der volkswirtschaftlichen Literatur im Mittelalter unter Berücksichtigung der mittelalterlichen Staatslehre. Berlin 1873.

Crahay, Edouard, La politique de St. Thomas d'Aquin. Louvain 1896.

Daniels, Dominicus, Die Gemeinschaft bei Max Scheler und Thomas von Aquin. München 1926.

Dempf, A., Sacrum Imperium, Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Rennaissance. München 1929.

Ehrle, Franz, Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters V 1889, S. 603 ff.

— Agostinismo e l'Aristotelesimo nella Scolastica del secolo XIII. Xenia Thomistica III. Rom 1925, S. 517 ff.

Endres, Josef Anton, Thomas von Aquin. Mainz 1912.

— De reg. pr. des hl. Thomas von Aquin. Festschrift für Clemens Baeumker, Supplementband zu „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mitttelalters". Münster i. W. 1913.

Eschmann, J. Th., Der Begriff der „Civitas" bei Thomas von Aquin. Catholica, 3. Jahr, 2. Heft. Paderborn 1934, S. 83 ff.

Eucken, Rudolf, Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit. Bad Sachsa 1910.

Feugueray, H. R., Essai sur les doctrines politiques de St. Thomas d'Aquin. Paris 1857.

Fietta, L. C., Della politica di San Tommaso d'Aquino. Ricordo del sesto centenario di San Tommaso d'Aquino. Venezia 1874, S. 45 ff.

Gierke, Otto von, Das deutsche Genossenschaftsrecht, Band III: Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland. Berlin 1881.

— Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, Band VII. Breslau 1880.

Goedeckemeyer, A., Die Staatslehre des Thomas von Aquin. Preußische Jahrbücher, Band 113, Heft III. Berlin 1903, S. 398 ff.

Gottl-Ottlilienfeld, Friedrich von, Wirtschaft als Leben. Eine Sammlung erkenntniskritischer Arbeiten. Jena 1925.

Grabmann, Martin, Welchen Teil der aristotelischen Politik hat der hl. Thomas von Aquin selbst kommentiert? Philos. Jahrb. der Görresgesellschaft XXVIII. Fulda 1915.

— Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XVII, Heft 5—6. Münster i. W. 1916.

— Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXII, Heft 1—2. Münster i. W. 1920.

— Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin. Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie XVI 1922, S. 12 ff.

— Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. München 1926.

— Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur

christlichen Weltanschauung. Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, Jahrgang 1931/32, Heft 2. München 1931.

— Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt. München 1935.

Gredt, Joseph, Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae. Freiburg i. Br. 1929.

— Die aristotelisch-thomistische Philosophie, 2 Bände. Freiburg i. Br. 1935.

Guttmann. Jakob, Die Scholastik des XIII. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur. Breslau 1902.

Hearnshaw, F. J. C, The social and political ideas of some great mediaeval thinkers. London 1924.

Hertling, Georg Frhr. von, Zur Geschichte der aristotelischen Politik im Mittelalter. Rheinisches Museum für Philologie und Altertumswissenschaft XXXIX, 1884, Heft III.

— Augustinus-Citate bei Thomas von Aquin. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Klasse der K. B. Akademie der Wissenschaften zu München, Jahrgang 1904, Heft IV. München 1905, S. 535 ff.

— Thomas von Aquin und die Probleme des Naturrechts. Historische Beiträge zur Philosophie. München 1914, S. 70 ff.

Hildebrand, D. von, Metaphysik der Gemeinschaft, München 1930.

Huguenu, E., L'état et l'individu. Mélanges Thomistes. Kain 1923, S. 341 ff.

Ihering, Rudolf, Der Zweck im Recht, 2 Bände. Leipzig 1916.

Jourdain, Amable, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques. Paris 1819. — Nouvelle édition revue et angmentée par Charles Jourdain. Paris 1843.

— Forschungen über Alter und Ursprung der lateinischen Übersetzungen des Aristoteles und über griechische und lateinische von den Scholastikern benutzte Kommentare. Aus dem Französischen übersetzt von Adolf Stahr. Halle 1831.

Jourdain, Charles, La philosophie de saint Thomas d'Aquin, 2 Bände. Paris 1858. Band I: S. 395 ff., Band II: S. 450 ff.

Keesen, La mission de l'état d'après la doctrine et la méthode de saint Thomas d'Aquin, Bruxelles 1890.

Kern, Fritz, Humana Civilitas. Mittelalterliche Studien I, Heft 1. Leipzig 1913.

Kuhlmann, B. C., Der Gesetzesbegriff beim Hl. Thomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit. Bonn 1912.

Kuhn, Fridolin, Die Probleme des Naturrechts bei Thomas von Aquin. Erlangen 1909.

Kurz, Edelbert, Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas von Aquin, München (1932).

L., Dr., Die Soziallehre des heiligen Thomas. Christlich-soziale Blätter, Jahrgang 1880—1883; I: S. 225 ff., II: S. 257 ff., III: S. 292 ff., IV: S. 322 ff.

Leclerq, J., Leçons de droit naturel. Namur, I: 1927, II: 1929.

Linhardt, R., Die Sozialprinzipien des heiligen Thomas von Apuin. Freiburg i. Br. 1932.

Lottin, O., Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs, Bruges (1931).

Malagola, Achille, Le teorie politiche di San Tommaso d'Aquino. Bologna 1912.

Mandonnet, Pierre, Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin. Freiburg (Schweiz) 1910.

— Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIme siècle, Ire partie: Étude critique, Souvain 1911.

— Saint Thomas d'Aquin et les sciences sociales. Revue Thomiste XX 1912, S. 654 ff.

Mandonnet et Destrez, Bibliographie thomiste. Kain 1921.

Maumus, V., Les doctrines politiques de saint Thomas. Revue Thomiste I 1893, S. 302 ff.

Marinis, E. de, Lo stato secondo le mente di S. Tommaso, Dante e Machiavelli. Napoli 1888.

Maurenbrecher, Max, Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit, Heft 1. Leipzig 1898.

Meyer, Th., Institutiones juris naturalis seu philosophiae moralis universae sec. principia S. Thomae Aquinatis. Freiburg i. Br. 1885.

Müller, Wilhelm, Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas von Aquin. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XIX, Heft 1. Münster i. W. 1916.

Nadeau, L., De regimine principum divi Thomae. Paris 1871.

Oncken, Wilhelm, Die Wiederbelebung der aristotelischen Politik in der abendländischen Lesewelt. Festschrift zur Begrüßung der 24. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner, veröffentlicht von dem historisch-philosophischen Vereine zu Heidelberg. Leipzig 1865.

Passero de Corneliano, Charles, Note sur les principes politiques de St. Thomas. Paris 1819.

Pègues, Thomas, La théorie du pouvoir dans Saint Thomas. Revue Thomiste XIX 1911, S. 591 ff.

Quilliet, H. R., Doctrina socialis et politica divi Thomae Aquinatis. Revue des sciences ecclésiastiques IX 1894, S. 340 ff.

Ritschl, A., Über die thomistische Auffassung des Naturrechts, des Staates und der Fürstengewalt. Drei akademische Reden. Bonn 1887, S. 47 ff.

Robert, Mathieu, La doctrine sociale de S. Thomas et sa réalisation dans les faits. Revue Thomiste XX 1912, S. 49 ff.

Rocca, G. della, La politica di S. Tommaso. Neapel 1934.

Roland-Gosselin, Bernard, La doctrine politique de saint Thomas d'Aquin. Paris 1928.

Rommen, Heinrich, Der Staat in der katholischen Gedankenwelt. Paderborn 1935.

Rubeis, Bernardo De, De gestis et scriptis ac doctrina Sancti Thomae Aquinatis dissertationes XXX criricae et apologeticae. Venedig 1750. Neudruck: Sancti Thomae Aquinatis opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita I. Rom 1882.

Salin, Edgar, Platon und die griechische Utopie. München und Leipzig 1921.

— Civitas Dei. Tübingen 1926.

Sauter, Constantin, Dantes Monarchie. Freiburg i. Br. 1913, Einführung S. 29 ff.

Sauter, J., Thomistische Gesellschaftslehre. Handwörterbuch der Staatswissenschaften, 4. Aufl. VIII, S. 244 ff.

Schillig, Otto, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche. Paderborn 1914.

— Die christlichen Soziallehren, Der katholische Gedanke. Köln-München-Wien 1926.

— Die Staats- und Soziallehre des heiligen Thomas von Aquin. München 1930.

Schneid, Math., Aristoteles in der Scholastik. Eichstätt 1875.

— Die Staatslehre des heiligen Thomas von Aquin und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland XXVII. München 1876, S. 41 ff.

Scholz, Richard, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. Kirchenrechtliche Abhandlungen, Heft 6—8. Stuttgart 1903.

Schreyvogl, Friedrich, Ausgewählte Schriften zur Staats- und Wirtschaftslehre des Thomas von Aquino. Neue Übertragung mit Anmerkungen und einer kritischen Einführung. Die Herdflamme III. Jena 1923.

Schütz, Ludwig, Thomas-Lexikon. Paderborn 1895.

Schulte, Karl, Staat und Gesellschaft im Denken des Thomas von Aquin. Ausgewählte Stücke in Übersetzung. Paderborn (1926).

Schuster, Johann Baptist, Die Soziallehre nach Leo XIII. und Pius XI. unter besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft. Freiburg i. Br. 1935.

Schwer, Wilhelm, Katholische Gesellschaftslehre. Paderborn 1928.

Steinbüchel, Th., Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino nach den Quellen dargestellt. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XI 1912, Heft 1. Münster i. W. 1912.

Steinen, Wolfram von den, Das Kaisertum Friedrichs des Zweiten nach den Anschauungen seiner Staatsbriefe. Berlin und Leipzig 1922.

— Vom heiligen Geist des Mittelalters. Breslau 1926.

Thoemes, Nicolaus, Commentatio literaria et critica de Sancti Thomae Aquinatis operibus ad ecclesiasticum, politicum, socialem statum „reipublicae christianae" pertinentibus, deque eius doctrinae fundamentis atque praeceptis. Berlin (1874).

— Divi Thomae Aquinatis opera et praecepta quid valeant ad res ecclesiasticas, politicas, sociales, commentatio literaria et critica. Berlin 1875.

Tischleder, Peter, Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des heiligen Thomas und seiner Schule. München-Gladbach 1923.

Troeltsch, Ernst, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen Tübingen 1919.

Uccelli, Pietro Aretino, Intorno a due opuscoli di san Tommaso d'Aquino sul governo de'sudditi al re di Cipro ed alla duchessa di Fiandra. Lettera critica. La Scienca e la Fede III, ser. III, fasc. 452. Neapel 1870

Vilmain, Josef, Die Staatslehre des Thomas von Aquino im Lichte moderner politisch-juristischer Staatsauffassung. Leipzig 1910.

Welty, Eberhard, Gemeinschaft und Einzelmensch. Eine sozialmetaphysische Untersuchung, bearbeitet nach den Grundsätzen des heiligen Thomas von Aquin. Salzburg-Leipzig (1935).

Winter, K., Die Sozialmetaphysik der Scholastik. Leipzig 1929.

Wulf, Maurice De, L'individu et le groupe dans la scolastique du XIIIe siècle. Revue néoscolastique XXII 1920, S. 341 ff.

— Les théories politiques du moyen âge. Revue néoscolastique XXVI 1924, S. 249 ff.

Zeiller, Jacques, L'idée de l'état dans saint Thomas d'Aquin. Paris 1910.

— Les destinées historiques de la doctrine politique de St. Thomas d'Aquin. Annales de Philosophie chrétienne 1910, S. 5 ff.

Vita.

Am 10. November 1904 wurde ich, Walter Werner Gebauer, ältester Sohn des verstorbenen Gastwirts Max Gebauer und seiner Frau Lina, geb. Tschesche, als preußischer Staatsangehöriger in Wigandsthal geboren. Nach der Übersiedlung meiner Eltern nach Zittau besuchte ich dort 1911—1915 die Bürgerschule, von Ostern 1915 ab das Realgymnasium und seit Winter 1922 das humanistische Gymnasium. Ostern 1925 wurde ich nach bestandener Reifeprüfung entlassen und studierte Staatswissenschaften: Sommer 1925 in Rostock, Herbst 1925 bis Herbst 1926 in Paris, Herbst 1926 bis Frühjahr 1928 in Berlin und ab Frühjahr 1928 in Basel. Vorlesungen und Übungen besuchte ich besonders bei den Herren Professoren Mannstaedt, Tatarin-Tarnheyden, Rist, Bouglé, de Lapradelle, von Gottl-Ottlilienfeld, Herkner, Smend, Salin, Ritschl, Bächtold, Joël und Ruck.

Die vorliegende Arbeit ist unter der Leitung meines Lehrers, Herrn Professor Dr. Edgar Salin, entstanden, dem ich entscheidende Anregung und Förderung verdanke.

Nach der mündlichen Prüfung am 1. Juli 1930 habe ich an der durch die Friedrich-List-Gesellschaft veranstalteten Herausgabe der Werke Friedrich Lists mitgearbeitet. Seit August 1934 bin ich am Statistischen Reichsamt in Berlin tätig.